A Piero Martinetti, devoto omaggio dell'A.

ADRIANO TILGHER

IL CASO

Estratto dalla Rivista "RELIGIO" - 1939

ROMA
LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE
1939

IL CASO

I.

Il problema del *se* nella storia.

— La storia si scrive dell'*accaduto* e non di quel che *avrebbe potuto* accadere e non accadde. — O, in forma meno solenne e più familiare: — La Storia non si scrive con i *se*: *se* fosse accaduto questo, *se* non fosse accaduto quest'altro. — Sembra difficile dubitare della verità di queste sentenze. Pure, a guardarle da vicino, la loro cristallina evidenza si annebbia e si oscura.

Certo, non si scrive storia che dell'accaduto e non di ciò che non accadde e avrebbe potuto accadere: su questo, nessun dubbio. Ma ci sono nella storia dei momenti cruciali, dei punti nodali, in cui il corso intero degli eventi sembra in modo indubbio sospeso a un evento *singolo, individuale, omnimode determinatum*, dal non esserci del quale quel corso intero sarebbe stato diversamente atteggiato. *Se* Lenin non avesse avuto dal governo tedesco il permesso di tornare in Russia con il suo stato maggiore nel famoso vagone piombato; *se* Hitler fosse rimasto accecato dai gas che lo investirono e gli offesero assai gravemente la vista, che sarebbe successo? Noi tocchiamo qui col dito avvenimenti dei quali, anche se non si sono prodotti, abbiamo la più netta coscienza che avrebbero potuto benissimo prodursi; che non è affatto assurdo e contraddittorio supporre che si producessero; il cui prodursi è pensabilissimo senza nessuna contraddizione logica, e che, non c'è dubbio, se si fossero prodotti, il corso degli eventi non sarebbe stato quello che è stato: sarebbe, tutt'al più, stato simile, non mai *identico*. È di fronte a casi simili che è bene e salutare che lo storico si ponga il problema del *se*. Non per fantasticare a vuoto su quello che avrebbe potuto essere e non fu, ma per acquistare chiara e netta coscienza della *non-fatalità*, della *contingenza*, della *casualità* inerente all'accadere storico, ad *ogni* accadere storico.

Fu per questo scopo che il grande filosofo Carlo Renouvier scrisse un romanzo dal titolo *Ucronia*. *Ucronia* è una storia che non è accaduta in nessun tempo, una storia immaginaria, come *Utopia* è un paese immaginario che non è in nessun luogo. Ma la parola e il romanzo *Ucronia* non hanno avuto la fortuna che hanno avuta il romanzo e la parola *Utopia* di Tommaso Moro, e l'avrebbero meritata. Come dice Renouvier, *Ucronia* è «la storia della civiltà europea, quale non è stata e quale avrebbe potuto essere; una storia immaginaria, destinata a porre come una verità filosofica e di coscienza, più alta della stessa storia, la reale possibilità che il seguito degli avvenimenti, dall'imperatore Nerva all'imperatore Carlomagno, fosse stato radicalmente differente da quello che è stato di fatto». La fantasia di Renouvier, oltre allo scopo di opporre un ideale di civiltà a un altro, una civiltà basata sulla ragione alla civiltà basata sul sentimento religioso, quale prevalse nel Medio Evo, ha uno scopo più profondo: quello di distruggere, non solo astrattamente, in sede di pura teoria, ma *concretamente*, per virtù di *esempio*, la concezione fatalistica della Storia come processo che non avrebbe potuto in nessun modo essere diverso da quello che fu, facendo toccar con mano che un decorso degli avvenimenti dal secondo al nono secolo dopo Cristo diverso da quello che realmente si svolse è perfettamente pensabile, senza nessunissima contraddizione logica.

Certo, a una considerazione più profonda, *ogni* avvenimento, qualunque esso sia, si rivela in qualche grado o misura colpito di accidentalità e di contingenza. Ma ci sono avvenimenti (come quelli su enumerati per via di esempio), in cui la parte del caso è più appariscente e vistosa e salta agli occhi più prevenuti: e sono quegli avvenimenti ai quali, come a chiodi, si appendono lunghe catene di altri avvenimenti, che senza quel chiodo cascherebbero nel baratro del nulla. Di fronte a tali avvenimenti è bene che lo storico si ponga il problema del *se*.

Lo storico, in genere, è troppo incline a pensare che solo ciò che è accaduto poteva accadere, che ciò che non fu non poteva assolutamente essere.

Le pagine che seguono si sforzeranno al contrario di dimostrare che il nostro intelletto è fatto in modo che tutto ciò che accade, *tutto*, dico, *senza eccezione alcuna*, gli appare come tale che poteva anche non accadere o accadere diversamente da come accadde.

II.

Il Caso e la visione deterministica del mondo.

Si dice : — Tutto ciò che accadde è effetto di una (o più) cause determinate, poste le quali l'effetto non poteva in nessun modo essere diverso da quello che fu. — Per accertare la consistenza di quest'affermazione, è necessario esaminare il vero significato del principio di causa e d'effetto.

Che cosa è la causa ? La definizione comune è che A è causa di B quando esso è l'antecedente cui B costantemente segue. E che questa definizione possa essere sufficiente per gli usi comuni della vita è possibile. Ma l'intelletto non è soddisfatto quando si limita a constatare che A precede costantemente B. Esso avverte che questa è una mera constatazione di cui assolutamente nulla vieta di pensare il contrario : niente proibisce di pensare che ad A potrebbe seguire, invece di B, C o D. In quel « costantemente » non c'è necessità alcuna, esso non ha valore che di generalizzazione empirica che non garantisce il futuro : finora è stato così ; finora — fin dove si estende il giro della nostra esperienza — B ha seguito costantemente ad A, ma nulla ci assicura che domani non sarà diversamente.

L'intelletto domanda tra B ed A un legame più profondo, e lo trova solo quando riesce a dimostrare a sè stesso che B è nient'altro che A stesso sotto altra forma : sì che mentre, passando da A a B, l'apparenza è quella d'un cambiamento, in realtà nulla è cambiato. Col porre tra A e B un nesso di causa e di effetto l'intelletto, in fondo, non fa che nient'altro che affermare oltre la loro superficiale diversità la loro sostanziale identità. Il principio di causa si riduce, in fondo, al principio d'identità: è il principio d'identità applicato a una sequenza temporale.

Ma se A e B fossero in tutto e per tutto identici non si porrebbe l'apparenza della loro diversità e con essa il bisogno

per l'intelletto di affermare di contro a quell'apparenza la loro sostanziale identità. A e B hanno un bell'essere per l'intelletto sostanzialmente identici: restano sempre almeno in apparenza distinti. Ma l'apparenza della loro distinzione negando la realtà della loro identità è qualcosa che l'intelletto non può non sforzarsi di dissolvere. E per dissolverla deve risalire ad una causa che la spieghi: causa che non può essere A, ma dev'essere diversa da A, appunto perchè è la causa per la quale A e B malgrado la loro sostanziale identità appaiono come distinti. Chiamiamo C questa causa che deve spiegare l'apparenza della distinzione di A e B malgrado la loro sostanziale identità. A sua volta C non può essere interamente o incondizionatamente identico nè con A nè con B, dev'essere almeno in apparenza distinto da A e da B, donde necessità di una nuova causa D che spieghi il perchè della almeno apparente differenza di C da A e da B, e così via all'infinito.

Esempio. Noi diciamo che la pioggia è effetto (B) della causa vapor d'acqua diffuso in una certa quantità nell'atmosfera (A), ossia è nient'altro che questo vapor d'acqua. Ma poichè tra il vapor d'acqua diffuso in una certa quantità nella atmosfera e la pioggia c'è, sì, identità ma anche diversità, una diversità per cui la causa antecede nel tempo l'effetto, noi spieghiamo questa diversità facendo intervenire un cambiamento nella temperatura atmosferica (C), cambiamento che ha per effetto il condensarsi e il precipitare del vapor d'acqua diffuso nell'atmosfera, nel qual condensarsi e precipitare consiste propriamente ciò che differenzia la pioggia dal vapor d'acqua diffuso nell'atmosfera.

La causa della pioggia B ora non è più solo A (vapor d'acqua diffuso in una certa quantità nell'atmosfera), è A + C (cioè vapor d'acqua diffuso in una certa quantità nell'atmosfera più un dato cambiamento della temperatura). Nondimeno tra la causa così modificata e l'effetto deve ancora esistere una certa distinzione, se no causa ed effetto sarebbero temporalmente tutt'uno: la causa della pioggia non può essere la pioggia; tra la causa della pioggia e la pioggia deve correre sempre ancora un intervallo temporale per quanto minore di prima;

la causa della pioggia è il vapore nell'atmosfera più un certo abbassarsi della temperatura fino all'istante prima di quello in cui la pioggia comincia a cadere. Ma tra la pioggia che comincia a cadere e il vapor d'acqua diffuso nell'atmosfera a una temperatura che s'abbassa, non v'è perfetta e compiuta identità, c'è ancora un intervallo temporale per quanto infinitesimo. Ed eccoci di nuovo a domandare la causa per cui a un certo punto il vapor d'acqua che sta lì lì per cadere ma non è caduto ancora diventa finalmente pioggia che cade dal cielo. L'intelletto vuole in pari tempo due cose contraddittorie: vuole la distinzione di causa e di effetto e l'adeguazione perfetta dei due: vuole l'adeguazione perfetta di causa e di effetto, perchè solo allora il suo bisogno d'identità è pienamente soddisfatto, solo allora è abolita la molteplicità, solo allora la distinzione e la varietà sono ridotte a mera apparenza, ma vuole la distinzione di causa e d'effetto perchè è l'effetto che deve esser abolito nella causa, è il susseguente che dev'essere abolito nell'antecedente, è il futuro e il presente che dev'essere abolito nel passato e non viceversa, e per ciò stesso distingue tra antecedente e susseguente. Risolvendo l'effetto nella causa, l'intelletto tende a negare la realtà della sequenza temporale, a svalutarla come mera apparenza, a persuadersi che dove l'apparenza è di un cambiamento, in realtà nulla è cambiato e tutto è rimasto come prima. Ma d'altra parte egli non può negare la sequenza temporale almeno a titolo di mera apparenza e illusione. Così l'intelletto è obbligato a mantenere la distinzione tra antecedente e susseguente nell'atto stesso in cui si sforza di annullarla. Perciò tra l'effetto pioggia e la causa vapor d'acqua più cambiamento di temperatura continua a mettere un intervallo, che per quanto sempre minore non diventa mai rigorosamente uguale a zero.

Ora, solo ciò che si risolve *interamente* nella sua causa è interamente necessario: solo se B si risolve interamente nella causa A, posto A è necessario che B sia, perchè allora dire B e dire A è tutto uno, e dire che posto A è posto B, val quanto dire che posto A è posto A. Necessario è l'identico, e soltanto l'identico. Ma nessun effetto si risolve mai interamente nella sua causa, perchè se si risolvesse interamente in essa, nulla lo distinguerebbe,

nemmeno in apparenza, da essa, e allora il problema di ricondurlo come effetto alla sua causa non si porrebbe nemmeno: dunque nessun effetto è mai nè può esser mai interamente necessario; sempre in ogni effetto c'è qualcosa per cui esso ci appare tale che c'è e poteva anche non essere, per cui cioè ci appare come non necessario, contingente, casuale.

Tutto ha causa, ma poichè nulla si risolve nè si può mai risolvere *interamente* nella sua causa, tutto è casuale. *Tutto è per noi causato e casuale insieme.* L'ombra immensa del caso si stende su tutto l'universo, e nessun angolo per quanto piccolo ne va esente. Non v'è conoscere per cause da cui sia mai eliminabile un momento o elemento di contingenza, di caso, d'accidentalità pura. Nessùn conoscere per cause si muove interamente nell'etere della necessità pura e assoluta.

Risalendo di causa in causa, riallacciando un effetto alla sua causa e questa, alla sua volta, come effetto alla sua causa e via all'infinito, noi creiamo lunghe catene di cause e d'effetti. Ma poichè nessun effetto si riduce mai interamente alla sua causa, poichè resta sempre almeno l'apparenza della distinzione fra causa ed effetto, noi per spiegare quest'apparenza della distinzione dobbiamo risalire a una nuova causa, e via all'infinito, come si è detto. Per quanto allunghiamo ed estendiamo la catena delle cause, non si riesce mai e non si può mai riuscire a unificare la totalità dei fenomeni in una sola catena causale. La catena delle cause si rompe in un numero indefinito di catene causali che non riusciamo mai a unire in una catena unica e sola. Appunto per questo tutti i fenomeni ci si presentano per un certo lato sotto l'aspetto del caso.

Una tegola cade dal tetto: effetto dovuto alle sue cause (vento che rimuove la tegola dal posto, e la spinge nel vuoto; si è mossa quella tegola piuttosto che un'altra perchè essa era mal connessa con le compagne; era mal connessa perchè un operaio camminando sul tetto l'aveva sollevata e non si era curato di rimetterla a posto ecc.). Un Tizio passa pel marciapiede a un dato momento: effetto che ha le sue cause (Tizio esce la mattina di casa a quell'ora per andare all'ufficio, e se occupa quell'ufficio è per queste e queste vicende della sua

vita, ecc.). Ma che la tegola caschi proprio nel momento in cui Tizio passa su quel punto del marciapiede e uccida Tizio, a noi sembra un caso, perchè nella catena delle cause che sbocca nella caduta della tegola e nella catena che sbocca nel passaggio di Tizio non vediamo nessuna necessità che comandi l'incontro di quelle due catene in quel punto dello spazio e del tempo. L'evento «caduta della tegola sul capo di Tizio» ci sembra un caso perchè ci sembra irreducibile a ciascuna delle due catene causali per sè presa. Qui la casualità dell'evento balza a prima vista.

Ma basta riflettere che per le ragioni anzidette noi non riusciamo e non possiamo riuscire *mai* a stringere in *una* sola catena causale il molteplice dell'universo e che *ogni* evento ci appare e ci deve apparire come il punto d'incrocio d'indefinite catene causali al plurale, che l'intelletto non riesce e non può mai riuscire a stringere nell'unità di una sola catena causale, perchè risulti chiaro che in ogni nostra conoscenza per cause v'è un momento di contingenza. Tra causa ed effetto lo iato rimane incolmabile, e per quanto si moltiplichi il numero delle catene causali che dovrebbero abolire quello iato, ad abolirlo interamente non si riesce mai. Mai il nostro spirito potrà cogliere altro che un certo numero di catene causali al plurale: appunto perciò gli eventi dell'universo gli appariranno *sempre tutti, senza eccezione alcuna,* come incroci, urti, interferenze di catene causali in numero indefinito; e cioè sotto l'aspetto di eventi che furono e potevano benissimo non essere o essere altrimenti, cioè come caso. Di fronte a ognuno di quei punti d'incrocio, di quei nodi, noi sentiamo irresistibile, prepotente irrompere dal profondo della nostra anima il *se: Se* non fosse accaduto, *se* fosse accaduto altrimenti.

Il pensiero non va mai e non può andare mai di volta in volta oltre un particolare e limitato nesso di cause e di effetti. Ma esso aspira al determinismo universale, al pandeterminismo, all'unica catena causale che abbraccia gli eventi tutti del mondo, nessuno eccettuato. Ciò spiega perchè esso rimanga deluso quando si trova dinanzi a più catene causali non ridotte a unità. L'evento che risulta dai loro urti e incroci gli sembra, e con ragione, non-necessitato, contingente, casuale. L'intelletto vuole

che gli si mostri l'evento precontenuto, prelatente nella causa, e non è affatto contento quando l'evento gli appare un incrocio di più serie causali, perchè se è un incrocio vuol dire che non è precontenuto e prelatente in nessuna delle serie causali singolarmente presa, e dunque in quanto incrocio è dato puro, caso puro, contingenza pura. Ma poichè *ogni* evento *senza eccezione alcuna* non può non apparire un incrocio di più catene causali, in nessuna delle quali *uti singula* esso è precontenuto e prelatente, ogni evento appare e deve apparire all'intelletto con un lato o aspetto o momento di contingenza, di accidentalità, di caso puro. In ciò il lato giusto della teoria di coloro che fanno del caso l'incontro di due o più o infinite serie causali indipendenti (Stuart Mill, Cournot, Ardigò). Solo che bisogna aggiungere :

1) che *ogni* evento, e non solo alcuni, appare e non può non apparire, sol che ci si rifletta a fondo, come incontro di serie causali indipendenti di numero indefinito ;

2) che le serie causali non sono qualcosa che esiste obbiettivamente *in rerum natura*, nè obbiettivamente esistono i loro urti, incroci e incontri. Quelle serie e i loro urti e i loro incroci sono la parvenza sotto la quale ci si presenta il mondo quando, per rendercene conto, imbrocchiamo la via della spiegazione per cause, cioè tentiamo di dissolvere il divenire nell'indivenuto, il moto nell'immobile, il cangiante nel permanente, il tempo nell'intemporale.

Ma ammettiamo per assurda ipotesi che un giorno riuscissimo a ridurre l'immensità del molteplice a un'unica catena causale e a venire in possesso del primo e sommo anello della universale catena causale, guardando dal quale tutto l'immenso oceano degli eventi ci sembrasse seguirne con la necessità con cui un corollario segue a un teorema. Non avremmo guadagnato niente. Perchè o quel primo principio avrebbe causa, e allora non sarebbe più primo principio, o non avrebbe causa, e sarebbe per noi uguale al caso puro. E noi avremmo eliminato il caso dalle singole catene causali per ritrovarne le tenebre ammassate tutte in una volta al principio. Rimarrebbe inesplicato perchè la causa universale è proprio A (p. e : la nebulosa di Laplace)

e non B o C o D. Rimarrebbe inesplicato perchè c'è una causa universale anzichè più cause o infinite cause. Rimarrebbe inesplicato, infine, perchè c'è qualcosa anzichè il Nulla. Una volta messa in movimento la macchina della spiegazione causale, essa non si ferma più. L'intelletto non è soddisfatto se non riduce interamente il molto all'Uno, il vario all'identico. Ma se per ipotesi riuscisse a ridurre interamente il molto all'Uno (cosa impossibile), rimarrebbe insoddisfatto ugualmente, perchè sarebbe forzato a domandarsi perchè c'è l'Uno piuttosto che il Nulla. Nuova prova che il caso è nel nostro conoscere una quantità fissa che si può o spicciolare in frammenti nelle singole catene causali o ammassare in un sol colpo, ma che in nessun modo si riesce a eliminare.

In conclusione, dal punto di vista del pensiero che pensa per cause *ogni* evento appare e *deve* apparire come contingente, perchè ogni evento appare e deve apparire come un effetto che non si riduce interamente alle sue cause ma le deborda. Ci sono però eventi in cui questo debordare dell'effetto (di *ogni* effetto) dalle sue cause è più visibile che in altri : e tali sono gli eventi che, mentre si ha coscienza che sono prodotti da un mero determinismo causale, hanno l'aria di essere stati voluti per un fine. Esempio : scendendo di casa per andare in cerca del medico che abita lontano m'imbatto in lui mentre contro ogni sua abitudine passa dinanzi a casa mia. L'evento ha l'apparenza di essere stato voluto da qualcuno, mentre io ho coscienza che esso è un puro effetto di una cieca concatenazione delle cause, senza che questa mirasse a nessun fine. È dinanzi a tali eventi che lo spirito ha la prima impressione del caso. Qui è il lato giusto della teoria che definisce il caso come un determinismo che ha l'aria di essere una teleologia (Aristotele, Bergson).

Bisogna dire, invece, che se un evento del genere sembra casuale non è perchè sembri voluto mentre non lo è, ma perchè la sua apparente teleologia rende immediatamente visibile che in esso in quanto effetto c'è qualcosa che deborda dalle sue cause, e questo qualcosa qui è la sua apparenza finalistica. Che questi eventi siano i primi a contatto dei quali si genera nello spirito

l'impressione del caso, non lo neghiamo. Ma se essi esaurissero l'ambito del caso, se casuali fossero solo gli eventi in cui un determinismo ha l'aria di essere una teleologia, non si spiegherebbe che alla considerazione critica *ogni* evento finisca per apparire contingente, abbia o non abbia l'aria di essere teleologico.

III.

Il Caso e la visione teleologica del mondo.

Per eliminare il caso si può pensare l'universo nella infinità dei suoi particolari coesistenti nello spazio e succedentisi nel tempo come un immenso organismo che si sviluppa da un unico seme: da questo punto di vista ogni particolare è necessario non più nel senso che ha causa, ma nel senso che esso è una tappa o fase o momento di sviluppo di un fine o Intelligenza universale immanente allo sviluppo stesso attraverso cui si attua, e l'apparenza del caso nasce quando si perde di vista il legame vitale universale delle membra dell'organismo cosmico: allora è naturale che non si veda più la ragione che le singole membra di quel tutto, le singole fasi di quell'unico processo di sviluppo siano proprio quelle che sono.

Ma nemmeno con questa teoria si riesce a eliminare il caso. Innanzi tutto, si può sempre domandarsi per qual ragione quella Intelligenza universale comporti proprio quel determinato piano di sviluppo anzichè un altro qualsiasi. E supponendo che a questa domanda si dia una risposta (per esempio: che l'Intelligenza universale si sviluppa proprio secondo quel piano perchè è per esso che da un minimo sale a un massimo di realtà e di coscienza: è la risposta di Hegel) si può domandarsi per qual ragione v'è l'Intelligenza universale o un qualunque qualcosa anzichè il Nulla. Anche qui, una volta messa in moto, la macchina del domandare non si ferma più.

In secondo luogo, il molteplice di cui si afferma che esso è lo sviluppo interiore dell'Uno è precontenuto tal quale nell'Uno o non vi è precontenuto. Se vi è precontenuto tal quale, lo sviluppo, il divenire, la storia, il tempo sono una pura apparenza di cui è impossibile dare una ragione e che perciò son puro caso, contingenza pura. Se non v'è precontenuto tal quale, il suo

uscir fuori dall'Uno è caso nudo, contingenza pura, inesplicabilità assoluta. L'idea dello sviluppo o evoluzione come conciliazione dell'Uno e del Molto, del Permanente e del Divenire non fa che giustapporre i due contrari di cui essa dovrebbe esser la sintesi.

In terzo luogo, la teoria conduce ad assurdi. Se sul ponte di Arcole Bonaparte non fu colpito da una palla austriaca, secondo questa teoria ciò accadde perchè nel piano di sviluppo della Ragione universale e impersonale immanente all'Universo non c'era che Bonaparte morisse ad Arcole. Fu dunque la Ragione universale e impersonale che ad Arcole tenne lontano da Bonaparte le pallottole! Ma in che modo una Ragione universale e impersonale può volere un effetto assolutamente determinato: volontà determinata che presuppone una conoscenza assolutamente perfetta di una determinata situazione individuale? Che un Dio personale, intelligenza e volontà individuale, conosca una situazione così e così determinata e voglia un effetto così e così individuato, in questo non c'è nessun assurdo. C'è assurdo, invece, nel pensare un evento assolutamente individuale voluto da una Ragione impersonale e universale, che appunto perchè tale non può nè avere nè essere conoscenza e volontà dell'individuale Per salvarsi dall'assurdo la teoria non ha che due vie d'uscita:

1) o ammettere che ogni e qualunque evento, anche il più piccolo e insignificante, è il momento di sviluppo di una Ragione impersonale e universale, che essendo quella che è, l'evento non può non essere quello che è, così come la sinfonia essendo quella che è, la nota singola dev'essere quella che è, e giungere così a un fatalismo assoluto pel quale la storia del mondo è predeterminata in anticipo fin nei più piccoli particolari, col risultato di negare quel divenire, quello sviluppo, quella storia di cui si vorrebbe affermare la realtà e di svalutarla a mera apparenza di cui rimane assolutamente inesplicabile l'apparizione;

2) o ammettere che nel mondo c'è bensì del caso, ma che questo non turba profondamente il piano di sviluppo della Ragione immanente al mondo: così era certo possibile che Bonaparte morisse ad Arcole, ma in tal caso un altro avrebbe fatto all'incirca ciò che egli fece. Ma così la dottrina (che è quella di Hegel) arriva a un massimo di

contraddittorietà: essa afferma che c'è un fine immanente all'universo che si realizza anche se i particolari del processo della sua realizzazione uno per uno presi fossero diversi da quelli che sono. Essa stacca il fine dal processo della sua realizzazione e dichiara che quello si realizzerà in ogni caso e con ogni mezzo. Ora, il Fatalismo puro consiste appunto nel concepire un evento come inevitabile, quale che ne sia l'antecedente: Fatale è ciò che accade *in ogni caso* al seguito di questa o quella causa, indifferentemente; fatale è ciò di cui tutto può essere causa, e che per ciò stesso, in fondo, non dipende da nessuna causa. E mentre la dottrina crede di esaltare l'individuo facendone lo strumento della Ragione impersonale, lo abbassa affermando che se non c'era lui un altro ne avrebbe benissimo fatto le veci, e ne nega così l'individualità, cioè l'originalità e l'irripetibilità.

Perciò ogni Filosofia della Storia che nella *totalità* degli eventi storici tende a mostrare l'attuazione di un unico Piano o Fine o Intelligenza o Spirito immanente è condannata inesorabilmente al totale fallimento: perchè essa non può ammettere in nessun punto del processo storico il caso, che d'altra parte non riesce mai a eliminare del tutto da nessun punto di quel processo. Che nella storia ci siano eventi o serie di eventi che attuano piani e fini; che tra le forze della storia ci siano anche di quelle intelligenti (idee, volontà, passioni collettive) che tendono a realizzarsi, questo nessuno lo nega: ciò che neghiamo è che l'evento storico complessivo risultante dall'urto di ognuna di quelle forze con tutte le altre, intelligenti o non intelligenti che ad essa resistono o si oppongono sia, *in quanto risultato complessivo*, voluto da un Fine o Intelligenza o Spirito cosmico concepito come entità unica; ciò che neghiamo è che l'evento storico in quanto risultato complessivo sia una fase o momento del processo di attuazione di un Piano o Fine o Intelligenza o Spirito unico: che è proprio ciò che l'Immanentismo organicista che qui combattiamo afferma e sostiene.

Infinitamente più forte è la posizione del puro Teismo. Secondo questo, nulla è a caso perchè tutto ciò che accade avviene per volontà di Dio, intelligenza e volontà suprema, personalità somma. Questo Dio essendo concepito come coscienza individuale e personale che sta dinanzi al mondo come

artefice dinanzi alla materia da plasmare, può predisporre fino nei minimi particolari la storia del mondo. Che uno spirito impersonale ad Arcole tenga lontane da Bonaparte le pallottole è logicamente un assurdo. Non è un assurdo logico che da lui le tenga lontane un Dio intelligenza e volontà suprema. Da tal punto di vista il caso è interamente eliminato. Ma solo per raccogliersi in un sol blocco al principio: perchè Dio vuole così piuttosto che altrimenti? perchè il piano di Dio è quello piuttosto che un altro? e ammesso che si risponda a tale domanda, si può sempre domandare ancora: perchè Dio è piuttosto che il Nulla? E a tale domanda non v'è risposta possibile.

IV.

Gnoseologia del Caso.

Perchè l'universo ci apparisse come del tutto libero dalla ombra del caso, il pensiero dovrebbe, partendo da un qualunque particolare X, poter giungere per interno movimento a qualunque altro particolare y o z ecc., il quale, appunto perchè generato dal pensiero, apparirebbe ad esso come necessario. Ma ciò è assolutamente impossibile perchè il pensiero non può generare da sè nessun particolare. Tutto quello che esso può fare è, partendo da più particolari assunti come dati, affermare sotto e oltre la loro diversità, squalificata come apparenza, la loro sostanziale identità. Pensare è nient'altro che identificare. Per il pensiero B appare necessario quando esso riesce a mostrare che B, che in apparenza sembra distinto da A, è, in fondo, nient'altro che A,- sì che dato A è dato B, B essendo nient'altro che A.

Ma partire da A per arrivare a B in quanto almeno in apparenza distinto da A, questo è quello che il pensiero non può fare, perchè il pensiero non può generare da sè il molto nemmeno come pura apparenza. Il pensiero annulla le distinzioni nell'unità, non può generarle dall'unità. Le presuppone, le assume come date, ma per negarle fin dove gli è possibile. Il pensiero non è soddisfatto che dell'assoluto Uno. Ma arrivarci sarebbe per esso suicidarsi come pensiero, perchè è pensiero solo in quanto e fino a quando è affermazione dell'Uno attraverso il Molto negato, ma perciò stesso presupposto, come Molto.

Necessario appare il Molto quando in esso il Pensiero riesce a scorgere l'Uno: ma il Molto puro e l'Uno puro in quanto termini tra cui il pensiero si libra sono per esso, fino a che esso si libra fra loro, caso puro, contingenza assoluta, che c'è perchè c'è, di cui il Pensiero in quanto tale non può darsi nessuna spiegazione: spiegare, infatti, significa precisamente ridurre il Molto all'Uno, e quindi lo spiegare non ha presa sul Molto puro e sull'Uno puro che, come tali, sono inesplicabili.

La natura stessa del Pensiero d'essere mero riduttore del Molto all'Uno lo condanna a non poter liberare mai dalla macchia della contingenza le sue creazioni. Contingente il Molto, contingente l'Uno, e in ogni atto di riduzione del Molto all'Uno — nel che consiste il pensiero — è contingente per lo meno l'apparenza del Molto che mette in moto la macchina della riduzione del Molto all'Uno, cioè il pensiero. Di qui la radicale condanna da cui è colpita ogni costruzione sistematica dell'universo: perchè il Pensiero potesse edificare un sistema del Mondo dovrebbe poter dall'Uno discendere ai particolari, generarli dal suo proprio seno, e questo, come abbiamo visto, gli è assolutamente, per la sua stessa costituzione, vietato.

Perchè il Mondo apparisse sotto l'angolo dell'assoluta necessità, il Pensiero dovrebbe esser lui a generare il Vario. Ma il Pensiero è Pensiero appunto perchè esso è negatore del Vario e riduttore del Vario all'Uno.

Il Pensiero marcia in direzione diametralmente opposta al Reale. Esso risale la china che il Reale discende. Tanto di necessità esso vede nel Reale quanto di vario, molteplice, particolare, individuale, *hic* et *nunc* determinato, cioè di reale, esso nega e sopprime. Esso non può assimilarsi il Reale che a patto di ucciderlo in ciò che lo fa Reale. Il Reale è il cibo del pensiero: e ha la sorte d'ogni cibo, di essere annullato nella sua peculiarità e ridotto all'organismo cui fa da cibo. Appunto perciò il Reale in quanto tale non può non apparire al Pensiero come il non — necessario, il contingente, l'imprevedibile, ciò che c'è e poteva benissimo non esserci.

Il Reale è il farsi del Molto dall'Uno — il Pensare è disfare il Molto nell'Uno. *Pensare non è fare: è dis-fare.*